العقل الإسلامي في منظور محمد أركون
"دراسة تحليلة نقدية"

Islamic mind in the perspective of Muhammad Arkoun"Critical Analytical Study"

د. لكحل فيصل*

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية /جامعة ابن خلدون تيارت الجزائر

تاريخ الارسال: 2018/01/24 تاريخ القبول: 2018/07/17 تاريخ النشر: 2019/01/16

- **ملخص بالعربية:** يختلف فكر محمد أركون عن غيره من المفكرين المعاصرين، يكمن هذا الاختلاف في مفهومه الجديد عن "العقل الإسلامي" وفي مشروعه النقدي الذي ينتقد طريقة استعمال واستخدام العقل في فهم وتطبيق الإسلام، فهو عقل يخضع إلى معطى الوحي والممثل الرسمي له هم رجال الدين والفقهاء، ينتقد أركون هذا الأنموذج من العقل الأحادي الذي يدعو إلى تجاوزه من خلال تغيير طريقة التفكير اعتمادا على ما وصل إليه العقل الغربي من علوم ومناهج في مجال الإنسان والمجتمع والتاريخ.

يهدف المقال إلى توضيح تحليلات محمد أركون فيما يخص مفهومه عن "نقد العقل الإسلامي" من خلال التساؤل حول مشروعية القول بوجود عقل إسلامي وكذا عن المسوغات المعرفية والمنهجية التي اعتمدها في نقده، وكذا التساؤل حول النتائج التي وصل إليها هذا النقد مقارنة مع المنطلقات التي تبناها المشروع الأركوني.

- **الكلمات المفتاحية:** العقل الإسلامي؛ المناهج العلمية؛ العقل الفلسفي؛ رجال الدين؛ اللغة؛ المجتمع؛ التاريخ.

-Abstract (Engilsh) :

Mohammed Arkoun thinking differs from other contemporary thinkers. This difference is in his new concept of the "Islamic mind" and in his critical project, which criticizes the way in which the use and use of reason is used to understand and apply Islam. He is a mind subject to revelation; His official representative is the clergy and jurists; Arkoun criticizes this model of the monosyllabic mind, which calls for overcoming it by changing the way of thinking based on the Western mind's science and curriculum in the field of man, society and history.

* - د. لكحل فيصل، lakehal.faissal@gmail.com أستاذ محاضر (أ)، جامعة إبن خلدون، تيارت، تخصص فلسفة معاصرة عربية وغربية، له العديد من الإسهامات العلمية في الملتقيات الوطنية والدولية والعديد من المقالات العلمية المحكمة في المجلات الوطنية والدولية أهمها: صدور مقال في مجلة دراسات فلسفية، مجلة محكمة تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية العدد7، نوفمبر 2016، بعنوان "مارتن هيدر مفكرا الإختلاف الأنطولوجي"، وصدور مقال في مجلة الخلدونية جامعة ابن خلدون تيارت، العدد10، ديسمبر 2016، بعنوان "مهمة الفلسفة إزاء المجتمع والتقنية والكائن قراءة في حوار مارتن هيدغر وريتشارد فيزر". وصدور مقال علمي في مجلة الكوفة، مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن جامعة الكوفة العراق، عنوان المقال "البعد الوجودي في الأخلاق قراءة في فكر عادل العوا"، العدد11، 2017.

ISSN: 2253 – 0592 /الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

The article aims at clarifying the analyzes of Muhammad Arkoun in terms of his concept of "criticism of the Islamic mind" through the question of the legitimacy of the existence of an Islamic mind as well as the cognitive and methodological reasons adopted in his criticism, As well as the question about the results reached by this criticism compared to the principles adopted by the project.

- **key words** :Islamic mind, scientific curriculum, philosophical mind, clergy, language, society, history

- مقدمة:

إن مساءلة متبصرة للمشروع الفكري الذي قدمه محمد أركون في قراءته للظاهرة الإسلامية المعاصرة تبين أن هناك نزوعا إبستيميا نقديا يتبطن الكثير من مواقفه التي لا يمكن تصنيفها أو الفصل فيها بسهولة، لأنها لا تتطابق بالتمام مع ما يفهمه القارئ، فأركون يدعو من خلال جل مؤلفاته إلى ضرورة خروج "العقل الإسلامي" عن حدود اللاَّهوت وعلوم الفقه وممارسته في نطاق علوم الإنسان والمجتمع*، وقد قدم في سبيل هذا الهدف مشروعا فكريا بأكمله سماه "نقد العقل الإسلامي"، تعود أصول هذا المشروع منذ اشتغاله على أطروحته الجامعية في الدكتوراه حول "النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع هجري عند مسكويه". ولكن الإعلان الرسمي عن المشروع كان سنة 1974، أما عن الدراسات التي كتبها في مؤلفه "نقد العقل الإسلامي" فكانت ما بين 1976 و1984م.

إن الدعوة إلى "نقد العقل الإسلامي" تكمن في ضرورة نقد استعمالات واستخدامات العقل من طرف الفكر الأصولي ورجال الدين والفقهاء الذين فرضوا على العقل طريقة اشتغال واحدة، وهو ما يسميه أركون بـ"العقل الديني" أو"العقل الدوغمائي" أو"العقل الميتافيزيقي" أو"العقل الأصولي" أو"العقل الفقهي" أو"العقل الإسلاموي" أو"العقل الأرثوذوكسي" أو"العقل التكفيري" فكل هذه التسميات تشترك في التعبير عن العقل الإسلامي، وهذا من منطلق اعتباره أن الاختلاف بين المفكرين المسلمين ليس إلا اختلافا ظاهريا يصب في الهدف نفسه، أو أنهم يلتقون في البنية المتحكمة في عمل العقل الإسلامي. ويكمن مشكل هذا النمط من العقل أنه عقل دوغمائي وإيديولوجي خاضع لمتطلبات الخطابات الإسلاموية وللفكر الأصولي والفقهي الذي يشغل الساحة الإسلامية منذ ثمانية قرون.

ولكن هل هناك مسوغ للقول بوجود "عقل إسلامي"؟ وهل القول بخضوع العقل الإسلامي لمتطلبات الخطابات الإسلاموية والفقهية مبرر كاف للانخراط في مشروع "نقد العقل الإسلامي"؟ وهل تعتبر المناهج النقدية الغربية بديلا يمكن أن يخلص العقل الإسلامي من قيوده اللاهوتية؟

*- للإطلاع أكثر حول الفرق بين الإسلام الكلاسيكي والإسلام المعاصر، وكذا عن مفهوم علوم الفقه وعلوم الإنسان والمجتمع ينظر:- لكحل فيصل، **النص القرآني في فكر محمد أركون**، مجلة التربية والإبيستيمولوجيا،مجلة علمية دولية محكمة، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة الجزائر، العدد الثامن، السداسي الأول جانفي- جوان، 2015، ص156.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

- العرض:

أ- "العقل الإسلامي" التصور والمفهوم:

يبين أركون معنى كلمة عقل في اللغة العربية القديمة من خلال تحديد الجذر اللغوي للكلمة من الناحية الإيتيمولوجية، "ماذا تعني كلمة ((عقل))، أي الكلمة العربية القديمة وليس المقابل الحالي لكلمة raison الفرنسية؟ ماذا تعني من الناحية الإيتيمولوجية الأصلية ولدى العرب في زمن النبي؟ إن كلمة عقل آتية من الجذر عقل وهي تعني بكل بساطة الحبل الذي يربط به البدوي ناقته أو جمله، أي أنها تعني الواسطة التي تكبح من جماح الاندفاعية والحماسة الصادرة عن القلب"[1]، فالعقل هو اللجام الذي يحجب النفس من اندفاع الغرائز والحس، أو الرباط الذي يشد النفس عن اندفاعاتها الغرائزية.

إن العقل ليس كيانا جوهريا مستقلا كما صورته الحداثة الغربية ابتداء من اللحظة الديكارتية، فهو ليس جوهرا فاعلا وفقط، بل هو بالقدر نفسه نشاط انفعالي، "إن ما ندعوه ((بالعقل)) لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل، على عكس ما أوهمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوروبي كما في الإسلام. العقل يمارس فعله ودوره دائما على علاقة مع الخيال والمتخيّل (L'imaginaire)"[2]، وتكمن هذه العلاقة في تداخل عمل العقل مع عمل المخيلة والذاكرة، فهو لا يكاد يقوم بنشاط ما إلا بتداخل مع جملة الملكات التي تساهم في بلورة نشاطاته العليا.

إن التسمية "عقل إسلامي" هي في الأصل "عقول إسلامية" نظرا لتعدد الإسلام وتوسعه إلى مذاهب وفرق ولكن هناك عناصر مشتركة أساسية تتيح التحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد يشمل كل هذه العناصر المشتركة والتي يحددها أركون في النقاط التالية:

«-خضوع هذه العقول كلها للوحي المعطى أو لمعطى الوحي le donne révèle

- أما الخاصية الثانية المشتركة بينها فهي: احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها، (...) وقد تجسدت هذه السيادات المهيبة والمطاعة في شخصيات رؤساء المذاهب أو مؤسسيها من أمثال ابن حنبل والشافعي، وأبو حنيفة، ومالك، وجعفر الصادق.

- أما الخاصية الثالثة المشتركة بين مختلف هذه العقول الإسلامية فهي: أن العقل هنا يمارس دوره وآليته من خلال تصور محدد عن العالم والكون، وهذا التصور خاص بالعصور الوسطى"[3].

يسعى النقد بالمفهوم الأركوني إلى محاولة الكشف عن هذه الخصائص التي شكلت تاريخية العقل الإسلامي محاولا تفكيكها من خلال البحث في تاريخ المفاهيم وكيفية تشكلها، أولا معرفة علاقة الوحي

---

[1]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص235.

[2]- محمد أركون، **العلمنة والدين الإسلام المسيحية والغرب**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص26.

[3]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد**، تر: هاشم صالح، النشر لافوميك، الجزائر، 1993، ص232، ص233.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

بالعقل، أي تاريخية تلقى العقل للوحي، وثانيا كيف تحول هذا التلقي مع الزمن إلى مذاهب شكلت سيادات عليا مثلتها المذاهب الفقهية الكبرى في الإسلام. وثالثا كيف فرضت هذه المذاهب سيادتها من خلال مجموع الفتوى والأحكام الفقهية التي أصبحت تشكل المرجعية الوثوقية للعقل الإسلامي المعاصر.

لكن مصطلح نقد العقل يرجع بأصوله التاريخية إلى ثلاثية إيمانويل كانط "نقد العقل الخالص"، "نقد العقل العملي"، "نقد ملكة الحكم"، ثم بعده جان بول سارتر "نقد العقل الجدلي" ثم مدرسة فرانكفورت لكن هل النقد الذي يستخدمه أركون في مفهومه عن "نقد العقل الإسلامي" هو المفهوم نفسه الذي يمكن أن نجده عند كانط أو سارتر أو مدرسة فرانكفورت؟

يحدد أركون مجمل الانتقادات التي يمكن أن توجه له في تصوره عن العقل الإسلامي بقوله على لسان منتقديه "وأنت تنتحل كانط أو تسرقه إذ تتحدث عن نقد العقل الإسلامي، (...) إنك تسرقه بشكل مبتذل وغير دقيق. فالواقع أنه لا يوجد عقل إسلامي كما أنه لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي... هناك عقل واحد في التاريخ: هو العقل السيد، المستقل، النقدي، الذي بلوره فلاسفة التنوير وورثونا إياه (...) ثم أين هو هذا النقد المزعوم الذي تتحدث عنه؟ إننا لا نراه ولانجده"[1]. إن معنى النقد في مشروع "نقد العقل الإسلامي" لا يعني استعارة النقد بالمفهوم الغربي الذي ظهر مع "كانط" أو سارتر أو مدرسة فرانكفورت لأن النقد في السياق الغربي كان ينصب على المجال المعرفي ثم الاجتماعي. ولكن النقد بالمفهوم الأركوني هو نقد تاريخي يبحث في التكون التاريخي لظاهرة الإسلام، "ونقد العقل لا يعني التخلي عن العقل، وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية"[2]، فالنقد بهذا المعنى ليس نقدا هداما للعقل فهو لا يهدف إلى نقد العقل في حد ذاته كملكة للمعرفة أو كإطار مؤسس للعقلانية، ولكنه ينقد الإستخدمات الغير مؤسسة للعقل،كما أن النقد لا يفهم بالمعنى التيولوجي الديني الذي يرتكز على النص الديني التأسيسي (القرآن والحديث)، إن نقد العقل الإسلامي هو بالضبط نقد القيم التي أسس لها هذا العقل عبر تاريخه، أي نقد المنظومة القيمية الكلية والشاملة التي قام عليها هذا العقل تاريخيا، يقول أركون "ونحن إذ نخضع الفكر الإسلامي للنقد الحديث نقوم بإدراجه داخل الحركة العامة للمعرفة المعاصرة ونجبره على اتخاذ موقف واضح من مكانة الإنسان ووضعه ليس ارتكازا على مسلمات وفرضيات الإيمان ((الأرثودوكسي)) أو من خلال مبادئ هذه الفلسفة الغربية أو تلك، وإنما من خلال منظور النقد العام والشامل للقيمة. (la valeur)"[3]، إن النقد بهذا المعنى

---

[1]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، تر: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط1، 1998، ص23.

[2]- المصدر نفسه، ص221.

[3]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مصدر سابق، ص177.

ISSN: 2253 – 0592 /الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

لا يبقى حبيس المسلمات والفرضيات التيولوجية وإنما هو يعمل على فهمها من الداخل، أي البحث فيما لم يفكر فيه العقل الإسلامي بعد.

لكن لماذا فضل أركون صفة العقل الإسلامي دون غيرها؟ يبدو أن السؤال لماذا هو إسلامي؟ "يحيل دائما إلى نفس الأصول إلى نفس السيادة العليا والمرجعية، (...) وتحدثت عن عقول إسلامية (بالجمع) لا عقل إسلامي واحد، فهو عقل تعددي متنوع لأنه يعتمد أنماطا متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية"[1]، لا يؤمن أركون بالعقل الإسلامي الموحد الذي فرضته السياقات الإسلامية الكلاسيكية كأنموذج، لأن العقل الإسلامي ليس صورة نمطية متكررة عبر الزمن والتاريخ، وإنما هو فعالية ونشاط تاريخي متغير ومتعدد، وما يبين هذا التعدد والاختلاف هو وجود الكثير من الأشكال التي اتخذها الإسلام تاريخيا، و"إن أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثودوكسية (كالاتجاه السني والشيعي والخارجي الذي يدعي كل منها إنه يحتكر ((الإسلام الصحيح)) دون غيره)، هي عبارة عن انتقادات اعتباطية واستخدامات إيديويولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدمة على أساس أنها دينية محضة"[2]، يكمن هذا التعدد والاختلاف في أن كل اتجاه قد اتخذ له طريقا معين في فهم الإسلام وهذا ما انعكس في كيفية تطبيق الشعائر والعبادات اليومية.

يبين أركون أن "هناك تعريف إسلامي للإسلام (...) وكلمة (إسلام) قد تكررت ثماني مرات فقط في القرآن بمعنى التسليم بالنفس الله (remise de soi a Dieu). يتضمن هذا التسليم بالنفس نوعا من الاستبطان ((لنداء)) الله"[3]، وهو ما تجده النفس في ذاتها من ميل إلى النداء الذي بداخلها، ومنها الاستسلام إلى الله، لا تملك النفس من نفسها شيئا فتسلم أمرها لله. لكن الإسلام لا يمثل صورة جامدة أو مرحلة تاريخية بعينها، كما أنه لا يمثل جوهرا مفارقا خارجا عن التاريخ، "الإسلام لا يكتمل أبدا، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي –ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة"[4]، ولا يمكن القول بوجود عالم إسلامي، وإنما هناك عوالم إسلامية متعددة تختلف وتتغير على حسب تعدد وتغير السياقات التاريخية والاجتماعية التي يجب مراعاتها في كل فهم أو تصور عن الإسلام.

ليس هناك إسلام واحد عبر التاريخ بل هناك إسلامات، إن مفهوم الإسلام ذاته لا يخضع لمفهمة لغوية أو اصطلاحية ثابتة ومتى علمنا هذا الأمر فإنه لا يمكن أن نتصور "الإسلام" على حسب ما يراه العامة من الناس أو جمهور المسلمين، الذين لا يكتفون من الإسلام إلا بما وصل إليهم سواء عبر التقليد والتأثر

[1]- المصدر نفسه، ص232.

[2]- المصدر نفسه، ص182.

[3]- المصدر نفسه، ص115.

[4]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مصدر سابق، ص21.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

أو عبر التوريث "فعندما نلفظ كلمة ((إسلام)) نقول مصطلحا يبدو ظاهريا وكأنه واضح أو كأن كل الناس يفهمونه فورا ويستطيعون استخدامه بكل بساطة. فهم يظنون أنه تكفي العودة إلى النصوص الكلاسيكية الكبرى التي يعتقد أنها تقول ما هو الإسلام"[1]، إن الاختلافات التاريخية التي مست الإسلام اجتماعيا وسياسيا أدت إلى بروز وجهات نظر لكل منها منظورها الخاص عن الإسلام، وقد ظهر هذا الأمر مع انتشار الفرق والمذاهب الإسلامية، كما هو ظاهر في مجموع النصوص والخطابات التي أسست لها.

إن الخطاب الإسلامي المعاصر يحمل الإسلام أكثر مما يحتمل، فكل المذاهب والفرق التي سادت في التاريخ الإسلامي توضع تحت اسم "الإسلام"، ولكن هناك تنوع وتعدد واختلاف "فلا يمكن القول بأن الإسلام الاندونيسي هو ذاته الإسلام العربي، أو أن الإسلام العربي هو ذاته الإسلام الهندي أو إسلام إفريقيا السوداء إلخ... فالإسلام عندما إنزرع في كل بيئة اختلط بعاداتها وتقاليدها السابقة على الإسلام وأثر عليها وتأثر بها. وبالتالي فإن هذا الاستخدام التعسفي لكلمة ((إسلام)) أو ((عالم إسلامي)) بمناسبة وبدون مناسبة ينبغي أن يتوقف، فهناك ((إسلامات)) بقدر ما هناك من مجتمعات مختلفة وأعراق ذات لغات مختلفة وخلفية أنتروبولوجية مختلفة"[2] هناك فرق بين الإسلام (الدين والعقيدة) والإسلام (التاريخ) تكشف النصوص التأسيسية الأولى (القرآن والسنة) عن الإسلام الموحى به (الخطاب/ النص) بينما الإسلام التاريخي تشكل في ظروف مختلفة فرضتها جملة التغيرات التي حصلت في المجال الاجتماعي والسياسي له وبالتالي لا بد من مراعاة هذه التغيرات في كل دراسة تخص التاريخ الإسلامي، فالإسلام ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير، بل هو متغير على حسب الظروف والسياقات التاريخية.

إن كلمة (إسلامي) تتجاوز مفهوم الإسلام ذاته، فالإسلام لا يختص بالعقائد والأحكام والتشريعات التي تضمنتها النصوص التأسيسية، إنه يشمل مجموع الشعائر والعبادات والسلوكات اليومية التي تميز حياة المسلمين. يكشف مشروع "نقد العقل الإسلامي" عن المنشأ التاريخي للمفاهيم والعقائد للتفرقة بين إسلام القرآن وإسلام الفقهاء والمدارس اللاهوتية، وذلك لتغيير الذهنية الإسلامية المتحجرة التي ترى أن مفهوم الإسلام لم يتغير ولن يتغير.

ب-نقد العقل الإسلامي "الخلفيات والأبعاد":

لقد تشكل العقل الإسلامي في بدايته مع بروز النص القرآني، والتي يؤرخ لها أركون بـ"مرحلة القرآن والبدايات التكوينية (أي من السنة الأولى وحتى سنة 150 للهجرة أو 622-767 للميلاد)، ونلاحظ أن

[1]- محمد أركون، **العلمنة والدين الإسلام المسيحية والغرب**، مصدر سابق، ص19.

[2]- محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1، 1997، ص9.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني الاستدلالي البرهاني القائم على المحاجة، بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور، وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم"[1]، وتتميز هذه المرحلة ببروز الجانب الإبداعي الإعجازي الذي يعتمد على الرموز والدلالات والمجاز لأن الخطاب القرآني جاء يخاطب العقل في مفهومه الكلي والشامل بوساطة الحس والخيال والشعور فكان الطابع المجازي والرمزي يطغى على الطابع المنطقي العقلاني القائم على الاستدلال والمحاججة. لكن أخذ المعنى المجازي الحرفي كما يوحي به النص القرآني لا يؤدي إلى المعنى الحقيقي الذي ينبغي أن نصل إليه عن طريق العقل الاستدلالي البرهاني وعن طريق المحاججة والبرهنة لأن الأخذ بالمعنى المجزي يؤدي إلى تقييد المعنى وحصره في تصور واحد كما أن النظام الرمزي لا يقصد الأشياء لذاتها بل يتخذ منها دلالات من أجل الوصول إلى المعاني الحقيقية التي تكمن وراء المجاز.

يستخدم أركون الكثير من الاصطلاحات للدلالة على العقل الإسلامي، يتكلم عن "العقل الديني"[2] و"العقل الدوغمائي"[3] و"العقل الميتافيزيقي"[4] و"العقل الأصولي" و"العقل الفقهي" و"العقل الإسلاموي"و"العقل الأرثودوكسي"و"العقل التكفيري"تشترك كل هذه الاصطلاحات في التعبير عن العقل الإسلامي. "فالعقل الإسلاموي (أو الأصولي) يمثل رد الفعل أكثر مما يمثل الفعل أو الاكتشاف الإبداعي الخلاق، إن هذا العقل الأصولي الذي يملأ الساحة حاليا ضغوطا إيديولوجية على الناس بدون أن يرافق هذه الضغوط أي بحث حر عن المعنى والعلاقة النقدية التي كانت تشغل العقل الإسلامي القروسطي"[5]، إن العقل الإسلامي المعاصر يقوم على الإكراهات والضغوطات التي تفرض على الحياة العامة للناس ولا يبحث في الدلالات والمعاني الحقيقية التي تهم الفضاء الإسلامي ككل.

لقد تشكل العقل الإسلامي الكلاسيكي في ظل صراع بين ما تلقاه هذا العقل من علوم اليونان خصوصا أفلاطون وأرسطو وبين العلوم الدينية التي استنبطها رجال الدين من النصوص التأسيسية، لأن تلقي العلوم العقلية اليونانية كان مقيد بجملة من الشروط والقواعد التي فرضها أنصار العلوم الدينية "في أثناء الفترة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي راح أتباع العلوم الدينية ينهضون في وجه أتباع العلوم العقلية (أي الفلاسفة والمتكلمين المتأثرين بالفلسفة الأرسطوطاليسية). وكان الصراع الحاصل بين كلا

---

[1]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم**؟، مصدر سابق، ص284.

[2]- المصدر نفسه، ص6.

[3]- المصدر نفسه، ص7.

[4]- محمد أركون، **الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1، 1999، ص13.

[5]- المصدر نفسه، ص145.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الاتجاهين قد حدد حجم وحدود ما دعوته بالعقل الإسلامي وطريقة تركيبته وآلية اشتغاله"[1]، إن العقل الإسلامي الكلاسيكي لم يكن حرا في مناقشة قضايا الإنسان والمجتمع، بل كان مقيدا بجملة القواعد والشروط الدينية التي أسس لها أنصار العلوم النقلية، الذين وقفوا في وجه استخدامات العقل وفرضوا تبعيته للأوامر والأحكام الدينية.

ينخرط العقل الإسلامي المعاصر متأثرا بجملة القيود والشروط اللاهوتية في الإيديولوجية التنزيهية التي تنزه الأحكام الشرعية وتعتبرها مطلقة في كل زمان ومكان دون مراعاة السياقات الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي سنت فيها هذه الأحكام، والمشكل في نظر أركون أن العقل الإسلامي يعيد تطبيق هذه الأحكام بالشكل نفسه الذي فرضه الشافعي في فكرة تأصيل الأحكام الشرعية في نصوص القرآن والحديث، يعمل العقل الإسلامي على تأصيل هذه الأحكام بردها إلى أصولها الشرعية دون مراعاة لشروط تطبيق هذه الأحكام ومعرفة الحقيقة التاريخية التي صاحبت فرضها*

وهكذا فإن العقل الإسلامي تابع لمعطى الوحي المنزل Raison révèle، ويعتبر أن الوحي هو الأصل بينما دور العقل يكمن في خدمة الوحي، أي فهم ما ورد من أحكام وتعاليم عن طريق الاستنتاج والاستنباط، لأن مجال نشاطه لا يتعدى استنباط الأحكام والتعاليم الشرعية من النص، وهنا يكمن الإختلاف بين "العقل الإسلامي" و"العقل العربي"، لأن "العقل العربي" لا يشترط معطى الوحي موضوعا له، "فهو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به، وهكذا نجد المسيحين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، كما نعرف اليوم شعراء وكتابا مغاربيين يؤلفون بالفرنسية"[2]، ولهذا يمكن تفسير سبب اختيار محمد أركون لمشروع "نقد العقل الإسلامي" عن "مشروع نقد العقل العربي" الذي اتبعه مفكرون أمثال محمد عابد الجابري، لأن مشروع نقد العقل الإسلامي يشمل موضوعا أوسع ويتعلق بإشكالات أساسية بعيدة عن القومية والذهنية الإيديولوجية، يقول أركون "فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي، ويصعب علي قبول ما أورده عابد الجابري لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربي، ومن المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من

---

[1]- محمد أركون، **العلمنة والدين الإسلام المسيحية والغرب**، مصدر سابق، ص31.

*- يبين محمد أركون أن "الشافعي" هو أول من فرض فكرة تأصيل الأحكام الشرعية في نصوص القرآن والحديث، فعممت في الفكر الإسلامي ما يصفه المؤرخ كعملية التنزيه للأحكام والممارسات الإيديولوجية (...) ونشاهد الحكومات ((الإسلامية)) المعاصرة تجدد عملية التنزيه وتؤكدها بإحياء الشريعة وتنفيذ أحكامها دون أي تنبيه إلى الحقيقة التاريخية والتأويلية والإستنباطية التي صاحبت فرض هذه الأحكام وتقييدها، أنظر: -محمد أركون، **"الفكر العربي"**، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3 1985، ص19.

[2]- محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 1995، أنظر مقدمة المؤلف.

ISSN: 2253 – 0592 /الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

تلبسات الذهنوية والقومية والعنصرية"[1]، فالجابري في نظر أركون "فضل التحدث عن نقد العقل العربي لكي يتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي".[*] لأن الخوض في المسألة الدينية وفي علاقتها بالمجال الاجتماعي والسياسي يتطلب التحرر من كل التبعيات الذهنية والإيديولوجي وحتى الانتماءات السياسية، كما أن العقل العربي هو ذاته عقل ديني وبالتالي لا يمكن نقد العقل العربي دون نقد العقل الديني الذي تشكل ضمنه.

إن اختيار مشروع نقد العقل الإسلامي هو قصد هادف من أركون لتجاوز النزعات الإيديولوجية التي يتداعى لها العقل العربي في سؤال موجه لأركون من طرف محاوره وشارحه هاشم صالح حول الفرق بين مشروعه "نقد العقل الإسلامي" ومشروع "نقد العقل العربي" عند محمد عابد الجابري أجاب قائلا "أعتقد أن الجابري يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث"[2]، فالتراث ليس هو الحل للخروج من المشكلات التي يتخبط فيها العقل الإسلامي المعاصر، وإنما هو الوسيلة التي يجب تطويرها والعمل على تجاوزها بشكل عقلاني ونقد العقل العربي عند الجابري لا يعتبر بهذا المفهوم نقدا علميا مادام أنه ينتصر لتراث ضد تراث ولذهنيات وقوميات معينة ضد أخرى. بينما مشروع نقد العقل الإسلامي "لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ، إنه مشروع تاريخي وأنتروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ"[3]، لا يكتفي مشروع نقد العقل الإسلامي بالمفهوم الأركوني بما يتداوله المؤرخون في تأريخهم من أفكار وأراء وآثار، وإنما يتساءل عن تاريخ هذه المفهومات نفسها محاولا البحث عن أصول المفاهيم وتاريخية تكونها، لأن عملية النقد لا تقتصر على معطى معين دون غيره، بل تشمل كل التاريخ الإسلامي. يبين أركون أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يمتد من عام 150 إلى 450 هجرية، أي من عام 767 إلى عام 1058 ميلادية ففي القرنين الثالث والرابع الهجريين ازدهر العقل والعلوم قبل أن يقلع الغرب في القرن السادس عشر والسابع عشر "هذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وازدهارها وهي التي توصف عادة بـ((العصر الذهبي)) للحضارة العربي الإسلامية. عندئذ دخل العقل الإسلامي لأول مرة في

---

[1]- المصدر نفسه، أنظر مقدمة المؤلف.

[*]- نجد أن أركون وبالرغم من الانتقادات التي يوجهها لمشروع نقد العقل العربي عند الجابري إلا أنه ينوه بالمشورع النقدي لعبد الله العروي، حيث يقول "أشعر بالسعادة إذ أجد في عبد الله العروي رفيق درب وبخاصة في كتابه الأخير مفهوم العقل. ففيه يقدم أمثلة توضيحية عديدة وموثقة جيدا على بعض المهام التي كنت قد ركزت عليها في كتابي نقد العقل الإسلامي الصادر عام 1984"، لأن العروي يوظف المفهوم العام والشامل للنقد مراعيا للمناهج النقدية الحديثة التي وظفها في قراءته للتاريخ الإسلامي. أنظر: -محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص55، ص56.

[2]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص330.

[3]- محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سابق، أنظر مقدمة المؤلف.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

مواجهة مباشرة مع عقل أجنبي عليه، هو العقل الفلسفي والعلمي الإغريقي"[1]، وهي مرحلة ظهور الفلسفة الإسلامية التي برز فيها العقل الفلسفي عن طريق تلقي التراث اليوناني من خلال التراجم والشروح التي نعثر عليها لدى كل من الكندي والجاحظ والرازي والتوحيدي وابن رشد وابن سينا وابن مسكويه وغيرهم. ولكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أن العقل الفلسفي بالمفهوم الكلاسيكي عند الفلاسفة المسلمين الأوائل يخرج عن دائرة "نقد العقل الإسلامي".[2] لأن ما يمكن أن نستلهمه من العقل الفلسفي هو موقفه وجراءته العقلانية في مناقشة المشكلات والقضايا وليس النظريات والموضوعات التي تبناها سواء المعتزلة أو التوحيدي أو ابن مسكويه أو ابن رشد.

من بين مظاهر الضعف في بنية العقل الإسلامي يكشف أركون عن ظاهرة النسيان التي اخترقت كل التاريخ الطويل للعقل الإسلامي، وهو يدعو إلى التأريخ لظاهرة النسيان من أجل معرفة تاريخية هذا العقل "يجب على المؤرخين أن يؤرخوا للنسيان في الفكر الإسلامي كظاهرة مستمرة ومتفاقمة منذ وفاة ابن رشد. لقد ترجم فصل المقال إلى العبرية في أواخر القرن الثالث عشر، ومع ذلك فإن ابن خلدون لم يشر إلى الكتاب مع أنه كان مطلع على مؤلفات ابن رشد"[3]، ينتشر النسيان في ثنيا التاريخ الإسلامي وهو مؤشر على عدم استمرارية الجانب الإبداعي والنقدي بالشكل نفسه الذي كان عليه العقل الإسلامي عند المعتزلة وابن مسكويه، أبا حيان التوحيدي، ابن رشد وغيرهم. "فقد توقف الإسلام عن التفكير الفلسفي منذ هزيمة ابن رشد قبل ثمانمائة سنة"[4]، أي منذ أواخر القرن السادس هجري/ الثاني عشر ميلادي. يسمي أركون هذه المرحلة بمرحلة السكولاستيكية والتقليد والتكرار أو مرحلة عجز العقل الإسلامي عن التفكير والإبداع، لأنه "عقل ضيق بطبيعة الحال عقل يحذف الفكر الفلسفي كله عمليا، (من تمنطق فقد تزندق) (...) عقل مرتبط بتعاليم مذهب معين أو أقليم معين (مذهب مالكي، أو حنبلي، أو حنفي أو شافعي أو إباضي، أو إمامي)"[5]، وفي هذه المرحلة كبل العقل وتم تقييد حرية الإبداع

1- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص286.

2- إن مشروع نقد العقل الإسلامي هو العودة إلى لحظات بروز الوعي العقلاني الذي ظهر في التاريخ الإسلامي والبحث عن أسباب عدم إستمراريتة التاريخية، ولكن لا يعني هذا أن أركون يعيد إحياء التراث العقلاني الإسلامي، وإنما هو يحاول الإستمرار في الخط العقلاني الذي بدأه المعتزلة وأبو حيان التوحيدي وابن مسكويه وغيرهم، من خلال إثارة موضوعات جديدة تتوافق مع متطلبات العصر، لأن العقل الإسلامي المعاصر يحتاج إلى البعد النقدي وإلى أحدث المناهج العلمية في مجال علوم الإنسان والمجتمع واللغة. يقول رون هالبير "نقد العقل الإسلامي يعيد إحياء البادرة الأدبية للعقل الإسلامي، لكنه يستخدم لذلك أدوات جديدة وإطارا جديدا للمعرفة، إذ هناك استمرارية في الفكر وقطيعة في المنهج والمتطلبات النقدية"، أنظر: - رون هالبير، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون**، ترجمة: جمال شحيد ط1، 2001، ص229.

3- محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سابق، أنظر مقدمة المؤلف.

4- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص 171.

5- المصدر نفسه، ص288.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

والتفكير لكن هذا لم يمنع من وجود عقل منفتح وأنواري في العصر الوسيط عند التوحيدي وابن باجة وابن رشد وابن سينا، يعود انتصار العقل الأصولي إلى لحظة السلجوقيين الأتراك في القرن الخامس الهجري والحادي عشر الميلادي الذين أسسوا نظام المدرسة لأول مرة في الإسلام وقضو على حيوية العقل وأسسوا المدرسة والتعليم المدرساني السكولاستيكي الذي يعتمد على الطرق الصوفية والفقه الشعبوي. وهو عصر الانحطاط وغلق باب الإجتهاد بسبب انهيار الأطر الإجتماعية المغذية للعقل الخطر الصليبي في الخارج والنزاع الداخلي مع الخلافة الفاطمية (الإسماعيلية) في الداخل.

يكشف التاريخ الإسلامي نفسه عن رفض حرية العقل والتفكير خوفا على المساس بالشروط اللاهوتية للإسلام. وهذا ما حصل مع فرقة المعتزلة بين القرنين الثاني والثالث للهجرة والتي تم اضطهادها من طرف الكثير من اللاهوتيين والفقهاء الذين شوهو صورة المعتزلة في المخيال الإجتماعي الإسلامي، "وكلمة المعتزلة تعني حرفيا: أولئك الذين وضعوا أنفسهم جانبا وإعتزلوا بمحض إرادتهم للتأمل والتفكير. أما الأرثودوكسية فقد استغلت التسمية وحرفتها عن معناها الأصلي فأصبحت تعني المعزولين أو المفترقين عن الأمة. وذلك من أجل تسفيههم والحطّ من قدرهم"[1]، وهكذا انتصر في التاريخ الإسلامي العقل الفقهي الذي فرض الكثير من الشروط والأحكام اللاهوتية التي قيدت نشاط العقل، وأن أي استخدام للعقل لا يتوافق مع هذه الشروط والأحكام، يعتبر مرفوضا بل وفي غالب الأحيان يتم تكفير كل تفكير يناقش ما يقره رجال الدين والفقهاء.

يؤرخ أركون لهذه المرحلة بعصر النهضة في القرن التاسع عشر مع صدمة الحداثة الغربية، أي لحظة الاصطدام بالأنموذج الغربي الذي إنفتح على قيم الحداثة (الحرية، الديمقراطية، المساواة، العدالة النهضة العلمية...)، و"كل هذه الفتوحات العقلية لم يشارك فيها العقل الإسلامي بذرة واحدة. لقد بقي غريبا عليها كلها أو مهلهلا على قارعة الطريق، وكأنَّ الأمر لا يعنيه"[2]، وتاريخ الجمود يؤرخ له رسميا بموت ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي. ولكن تاريخ الجمود بدأ بشكل فعلي قبل ذلك حيث يعود إلى الخليفة القادر واضطهاده للمعتزلة.

لقد شهدت هذه المرحلة انعدام الفكر الفلسفي وسيادة العقل الفقهي الأرثودوكسي أو العقل التكفيري. لأن "الفكر الفلسفي لا يستطيع أن يزدهر في أي جو، وإنما تلزمه أطر اجتماعية ملائمة لكي ينفتح ويزدهر. ويمكن لبعض الفلاسفة المعزولين هنا وهناك أن يستمروا وأن يشتغلوا في وحدتهم كالرهبان، ولكن الفلسفة كتيار عريض وجماهيري لن تستمر"[3]، يكشف التاريخ الإسلامي في هذه

[1]- محمد أركون، **العلمنة والدين الإسلام المسيحية والغرب**، مصدر سابق، ص60.

[2]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص290.

[3]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص203.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

المرحلة عن تفوق العقل الفقهي "التكفيري" على العقل الفلسفي، إن "المنهج الفلسفي منهج عقلي محض أما المنهج الفقهي هو منهج عقلي مقيد كما نعثر عليه لدي الغزالي"[1]، يفرض العقل الفقهي التيولوجي نفسه من خلال مجموع العقائد الأرثودوكسية التي يُدعَى عامة المسلمين إلى الإيمان بها دون نقاش أو جدال، ويطلق "مفهوم "العقل التكفيري" على جنس الفقهاء الذين يتعجلون ويستعجلون إطلاق أحكام مجانية وفورية، بل أحكام خاطفة بدون التعميق في آراء الفلاسفة وإستجلاء جوهرها"*، يمارس العقل الفقهي سيطرته الإيديولوجية من خلال توظيف الخطاب الديني في فرض الفتاوى الفقهية والأحكام الإستنباطية ونتيجة تغييب البعد المعرفي الإبيستيمي والنقدي تتحول هذه الفتاوى والأحكام إلى عقائد مقدسة مثلها مثل النص الديني تماما، وتمارس سيطرتها الروحية الأرثودوكسية على فئة عريضة من جمهور المسلمين و"روح الأرثودوكسية الصارمة قد انتصرت لدى كل الكتاب والمؤلفين (...) نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي. ثم نمط الشيخ أو المرابط بلغة أهل المغرب. وهذا الأخير يكتفي بكونه الرجل الوحيد الذي يعرف أن يكتب تعويذة أو حجابا ويشرف على تنشيط جمعية دينية من المؤمنين"[2]، إن أقصى ما يمكن أن يبلغه العقل الفقهي هو إعادة تكرار وإشترار الأحكام والفتاوى الفقهية دون أي تجديد أو ابتكار، فالعقل بهذا المفهوم في حالة ركود وجمود والمشكل أن هذا النمط من العقل هو الممثل الرسمي للعقل الإسلامي عبر تاريخيه، فهو نتيجة تراكم تاريخي تعود أصوله إلى الصوفية السنية كما نجدها عند الغزالي وابن خلدون ومن حذا حذوهما. أما العقل الفلسفي فقد ظل يعاني التكفير والرفض كما حصل مع المعتزلة وابن رشد وغيرهما. ويمكن القول أن سبب تأخر العقل الإسلامي عن ركب الحضارة المعاصرة هو تغييب العقل الفلسفي.

يكمن الجانب الدوغمائي في تغييب دور العقل بالمعنى الإنساني الذي يعادل حرية التفكير ومناقشة قضايا الإنسان والمجتمع، لأن رجال الدين والفقهاء احتكروا استخدام العقل بما يتوافق مع اجتهاداتهم الخاصة ورفضوا كل مناقشة لمواقفهم وأرائهم خارج هذا التحديد، ولأن "العقائد والقوانين المشتقة من الوحي تشكل حتما سياجا دوغمائيا أو عقائديا مغلقا يقبل العقل البشري في أن ينحصر بداخله (...)

[1]- قواسمي مراد، "الفقهي في مقابل الأنطولوجي أو الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر"، مقال ضمن مؤلف جماعي، **فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية**، إشراف: الدكتور علي عبود المحمداوي، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، ط1، 2012، ص397.

*- يصل العقل الفقهي في منتهاه إلى الصوفية السنية في أكثر أحواله (الغزالي وإبن خلدون كنموذجين واضحين)، أنظر: -قواسمي مراد، " **الفقهي في مقابل الأنطولوجي أو الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص400، ص405.

[2]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد**، مصدر سابق، ص6.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

ووحدهم فئة رجال الدين أو الفقهاء هم المؤهلون لاستخدام هذا العقل الذي تمارسه عندئذ السلطة العقائدية"[1]، تتشكل السلطة العقائدية بواسطة اجتهادات إنسانية خاصة استأثرها العقل الفقهي ورفض غيرها، بدعوى محدودية الإجتهاد في قضايا العقيدة والفقه، لأنها تخص في نظرهم فئة خاصة يخول لها دون غيرها الفصل في مختلف القضايا والشؤون العامة، وكل طائفة من الطوائف الإسلامية تدعي أنها تمثل الإسلام الحق دون غيرها. وهذا ما أدي إلى انفصال العقل الإسلامي عن أصوله التاريخية التي انبثق عنها (الوحي/ النصوص التأسيسية)، فالعقل الإسلامي وفق هذا المنظور لا يمكنه أن يجتهد في أمور الدين والدنيا دون الوساطة الأرثودوكسية التي فرضها رجال الدين والفقهاء.

يخضع العقل الإسلامي إلى متطلبات الخطابات الإسلامية المعاصرة المتمثلة في سلطة الفقهاء ورجال الدين التي تمارس تأثيرها على الذاكرة والمخيلة الاجتماعية، لأن "كل التوسعات (أو الإنتشارات) في الزمان والمكان لعمل العقل والذاكرات الجماعية والمخيالات الإجتماعية تشكل بالضبط المجال المقدس الذي لا يمكن انتهاكه والذي لا تتعرض له العلوم الإجتماعية إلا بشكل مبعثر، هامشي شكلاني"[2]، لأن مجال اهتمام العلوم الإجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر محدود بما تفرضه السلطة الدينية الأرثودوكسية التي لا تتعدى الجانب الشكلاني في دراسة النص الديني (القرآن، الحديث، الفقه). بمعنى أنها لا تشجع على إعمال دور العقل في ما يتعلق بأمور الدين والمجتمع والسياسة والاقتصاد، وإنما تعمل على إقصاء العقل بشكل مباشر من خلال تنزيه النص والخطاب الديني، وقد استمرت هذه الظاهرة في التاريخ الإسلامي المعاصر في تبعية الأنظمة السياسية السائدة لسلطة رجال الدين والفقهاء والأصوليين، ويعود للأنظمة السياسية التي نشأت في بلدان العالم الإسلامي بعد الاستقلال "مسؤولية استمرار هذا التدهور المعرفي والفلسفي، فهذه الأنظمة لم تشجع الفكر النقدي العقلاني، وإنما شجعت الفكر الإيديولوجي والأصولي المحافظ بحجة الدفاع عن التراث أو استرجاع الهوية"[3].

يسعى الخطاب الإسلامي المعاصر إلى محاولة الاندماج في قيم الحداثة محاولا أسلمة المعرفة والقيم عن طريق القول بأصولها الإسلامية، بل "إن الخطاب الإسلامي يلحق بذاته، وبشكل شكلاني تجريدي القيم والمواقف الخاصة بالحداثة. إنه يدعيها أو يدعي امتلاكها عن طريق القول بأنها إسلامية الأصل، أو أن الإسلام قد عرفها قبل الحداثة الأوروبية بزمن طويل، وللتدليل على ذلك فإنه يختار بشكل اعتباطي بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بعد انتزاعها من سياقها التاريخي والثقافي الخاص بعصر محدد ثم يقول بأنها تحتوي على كل قيم الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهكذا يقوم

---

[1]- محمد أركون، **العلمنة والدين الإسلام المسيحية والغرب**، مصدر سابق، ص71.

[2]- محمد أركون، **الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص331.

[3]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص202.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

بعملية تبجيلية محضة ومغالطة تاريخية حقيقية"[1]، يظهر هذا الأمر في محاولة الكثير من رجال الدين والفقهاء إخراج النص الديني عن سياقه الذي وجد فيه محاولين تعميمه على الأحداث والوقائع المعاصرة دون وجه حجة واضح ودون إعمال لدور العقل بالمعنى الحقيقي الذي يفيد المحاججة والمقارنة والنقد وغيرها، وهم بهذا يقومون بمغالطة تاريخية مزدوجة، فهم من جهة يضفون نوعا من القدسية المطلقة على النص الديني فيبدو وكأنه يتجاوز الواقع، ومن جهة أخرى يحملون النص الديني الكثير من الدلالات والمعاني التي لا تتوافق مع السياقات الحقيقية له.

ولكن بالمقابل نجد أنصار العقل اللاهوتي الأرثوذوكسي يرفضون المناهج العلمية النقدية التي أبدعها العقل الإنساني في الغرب، بل أن كلمة "نقد" لا تقبل في قاموس العقل الإسلامي المعاصر بحجة أن العقل مقيد بشروط وأحكام الشريعة، وأن أي تجاوز لها يعتبر تجاوزا لهذه الشروط والأحكام ذاتها، ولكن كلمة "النقد" بالمفهوم العلمي أمر ضروري من أجل إستمرار العقل وتجديد قدراته المعرفية، بل أن رفض "النقد" يعتبر رفضا للعقل ذاته، هذا ما أراد أن يبينه أركون في طبعته العربية لكتاب "نقد العقل الإسلامي" بقوله "حين نشرت لأول مرة كتابي بعنوان نقد العقل الإسلامي. إستعملت هذا العنوان بدون تردد للطبعة الفرنسية، لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي، ولها أرضية خصبة من الجهاز المفهومي الداعي إلى المزيد من الدقة والتعمق في النقد. أما اللغة العربية فلا تتحمل إقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولذلك فضل الجابري أن يقول نقد العقل العربي وأجبرت على إختيار عنوان آخر للطبعة العربية حيث أدرجت فصولا من كتاب نقد العقل الإسلامي وقلت تاريخية الفكر العربي الإسلامي"[2]، ويفهم هنا أن كلمة "نقد" لم تقترن مع العقل الإسلامي في التاريخ، بحكم سيطرة البعد القدسي الذي أضفاه العقل اللاهوتي/ الأرثودوكسي/ الفقهي، ولهذا السبب ذاته بقي العقل الإسلامي ولقرون عديدة خارج دائرة حرية التفكير، لأن ما يمكن التفكير فيه محدد سلفا من طرف السلطة الدينية التي يخول لها وحدها تحديد مجال التفكير، ولهذا يمكن أن نفسر سبب تأخر العقل الإسلامي مقارنة بما وصل إليه العقل الغربي في مجال علوم الإنسان والمجتمع واللغة والتاريخ.

ج-العقل الاستطلاعي المنبثق كمذهب جديد للعقل الإسلامي:

إن العقل الجديد الذي يقترحه أركون كبديل عن العقل الإسلامي الكلاسيكي ذو هدف واحد وإن تعددت الخصائص والتسميات، فهو "العقل المنبثق"[3]، أو "العقل الإستطلاعي" أو "العقل المستقبلي"

[1]- محمد أركون، **الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص193.

[2]- محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سابق، أنظر مقدمة المؤلف.

[3]- المصدر نفسه، ص13.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

أو "العقل المستقل"[1] على حسب التسميات التي يعتمدها في كل مؤلف من مؤلفاته، تشترك كل هذه التسميات في كونها رمزا ودلالة على العقل الجديد الذي يستفيد من مناهج علوم الإنسان والمجتمع واللغة والتاريخ من أجل نقد ممارسات العقل الإسلامي بالمعنى التاريخي والأنتروبولوجي والفلسفي، بمعنى كيف نفهم الإسلام على ضوء المناهج العلمية الحديثة لعلوم الإنسان والمجتمع. إن مهمة هذا العقل هي البحث عما منع التفكير فيه في التاريخ الإسلامي من خلال تغيير آليات اشتغال العقل وطريقة التفكير التي سادت في التاريخ الإسلامي. "إن العقل الاستطلاعي الجديد يكافح على جميع الجبهات وإنه لا ينحاز للغرب أو للشرق إلى الدين أو الدنيا، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة إيجابوية علمانوية، بل إنه ينتهي إلى مذهب الاتهام الفلسفي البناء هذا المذهب الذي يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده"[2]، يتميز هذا العقل بكونه ليس عقلا انتقائيا، فهو لا يعود إلى التراث من أجل تغليب نزعة إيديولوجية أو من أجل الدفاع عن مذهب أو تيار عقائدي أو فلسفي "إن العقل المنبثق حديثا يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات Le Conflit des interpretations بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والإستمرار فيها مع رفض الإعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة. لا يصح مثلا أن نختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي أو ابن سينا أو العكس"[3].

ولكن قراءة مؤلفات أركون تبين أنه يرجح استخدام مصطلح "العقل المنبثق"، ويقصد به العقل المبدع الذي يستفيد مما وصلت إليه الدراسات الجديدة في مجال علوم الإنسان والمجتمع واللغة والتاريخ، يقول أركون "أصبحت أتحدث الآن أكثر فأكثر عن عقل جديد يتجاوز كل العقول التي سبقت. وهو ما أدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق، وما يدعوه الآخرون بعقل ما بعد الحداثة. ولكن إذ أقول ذلك فلا أنسى أن هذا العقل الجديد مهدد أيضا ككل تلك العقول التي سبقته. فهناك إكراهات عديدة تحرف المسارات المعرفية الأكثر صلابة وصحة عن خطها السليم. إنها تحرفها عادة بإتجاه التصلب الإيديولوجي بل وحتى الهلوسي"[4]، يجد أركون في مصطلح "العقل المنبعث" ما يميزه عن مصطلح "العقل المابعد حداثي" الذي فرضته المركزية الأوروبية على طول الخط التاريخي المعاصر لتطور العقل، وللخروج عن هيمنته هو الأخر.

يتجه أركون في قراءته لمسار تطور العقل سواء في الفكر الإسلامي الكلاسيكي أو في الفكر الغربي انطلاقا من إيمانه بأهمية العقل الأنواري الحديث، فهو لا يؤمن بوجود ما يسمى "مابعد الحداثة"، بل يعتبرها

1- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص8.

2- المصدر نفسه، ص9.

3- محمد أركون، **الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص14.

4- محمد أركون، **الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص292.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

مجرد تسمية فقط، وأن الحداثة "مشروع لم يكتمل" على حد تعبير يورغن هبرماس، و"رفض الفصل الواضح بين الحداثية وما بعد الحداثية يشكل مؤشرا آخر تلك العلاقة الوثيقة التي تربط أفكار أركون بأفكار عصر التنوير، ولذلك التكرار الذي يصر فيه على مشروعه الكبير في توسيع دائرة العقل"[1]، ولكن أركون لا يرفض المكتسبات التي حققها العقل والعلم المعاصر الذي تجاوز حدود الحداثة الغربية، وإنما يرفض استبدال الحداثة بما بعد الحداثة، لأنه يؤمن بحرية العقل وقدرته على المعرفة والاكتشاف.

من هنا واعتمادا على علوم الإنسان والمجتمع نجد أن محمد أركون يطالب العقل الإسلامي بممارسة المعرفة وجميع العلوم التي يقتضيها فهم القرآن، لأن العقائد التي يؤمن بها المسلمين في نظره نتيجة الفاعلين الاجتماعيين أي نتيجة بناء اجتماعي وتاريخي، وفهم/ تأويل النص القرآني خارج السياق الإجتماعي والتاريخي يعد عقيدة دوغمائية أرثوذوكسية يجب أن يعاد النظر فيها، ولهذا وجب توظيف ما يسميه أركون بـ"العقل المنبعث"[2].

ويمكن أن نفهم أن العقل المنبثق الذي يقصده أركون "هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن إنتهاكي، ثوري، تفكيكي تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي"[3]، يتميز العقل الذي يقصده أركون (العقل المنبثق) عن (العقل اللاهوتي/ الإسلاموي/ الأرثودوكسي) في كونه عقل يؤمن بالاختلاف والتعدد، إذ لا يمكن أن يبقى العقل الإسلامي المعاصر متحجرا في المعتقادات الأرثودوكسية الكلاسيكية التي فرضها رجال الدين والفقهاء لأن العصر يتطلب من العقل الإسلامي مضاعفة الإجتهاد في فهم القضايا والمشكلات المعاصرة.

ولكن العقل اللاهوتي بقي مهيمن على الساحة الإسلامية، فهو يقف أمام كل اجتهاد أو انبثاق للعقل بالمفهوم العلمي والنقدي الذي وصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع واللغة والتاريخ، ويمكن أن نجد أثر هذه الهيمنة في الرفض الذي لاقاه المشروع الأركوني "نقد العقل الإسلامي" في المجتمعات الإسلامية العالمة التي سفهت هذا المشروع، بدعوى أنه يمس بالقدسية الدينية في فهم وقراءة النص الديني الإسلامي من خلال المناهج العلمية الغربية التي لا تتلاءم في نظرهم مع موضوعات النص الديني.

- خاتمة:

إن نقد العقل الإسلامي الذي يقصده أركون ليس هو النقد ذاته الذي مارسه الفكر الغربي مع كانط وسارتر ومدرسة فرانكفورت وغيرهم، بل هو نقد تاريخي يبحث في التكون التاريخي لظاهرة الإسلام

---

[1]- رون هاليبر، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون**، مرجع سابق، ص165.

[2]- محمد أركون، **العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب**، مصدر سابق، ص27، ص28.

[3]- محمد أركون، **الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص228، ص229.

ISSN: 2253 – 0592 /الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

وموضوعه هو المنظومة القيمية الكلية والشاملة التي أسس لها هذا العقل عبر تاريخه، والهدف من النقد هو الكشف عما لم يفكر فيه العقل الإسلامي بعد. أو عن للامفكر فيه في كل القيم الإسلامية التي أسس لها هذا العقل.

يمكن أن نتستنتج أن النقد هو نقد استعمالات واستخدامات العقل من طرف الفكر الأصولي ورجال الدين والفقهاء الذين فرضوا على العقل طريقة اشتغال واحدة، ولكن العقل الإسلامي يخضع إلى عنصر مشتركة بالرغم من التعدد والاختلاف في الاستعمال والاستخدام يكمن في الخضوع إلى معطى الوحيle donne révèle، بفعل تأثير السيادة العليا التي أسست لها المذاهب الفقهية الكبرى في الإسلام (الحنبلية والشافعية والحنيفية، والمالكية...) وتبعا لهذا ليس هناك إسلام واحد يحكم هذا العقل بل هناك إسلامات يتعدد الإسلام ويختلف على حسب العقل المهيمن على كل فرقة أو مذهب في الإسلام، وهو ما جعل أركون يرى أن الإسلام لا يمثل كيانا جوهريا متعاليا أو مفارقا للتاريخ، بل هو في نظره نتيجة الفاعلين الاجتماعيين، أو هو نتيجة الممارسات البشرية. ومن ثم فنقد العقل الإسلامي هو بالضبط البحث التاريخي في السياقات التي أنتجت هذا العقل، فهو تابع للبيئة التي وجد فيها، أي للمجال الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي انبثق عنه، لأن الإطار الاجتماعي والتاريخي هو الذي يتحكم في مسار العقل وليس العكس.

ولكن بالمقابل نجد أركون ينوه بالعقل الإسلامي كما مارسه المعتزلة وأبو حيان التوحيدي وابن مسكويه يتمثل هذا في العودة إلى لحظات بروز الوعي العقلاني الذي ظهر في التاريخ الإسلامي والبحث عن أسباب عدم استمراريته التاريخية، ولكن لا يعني هذا أن أركون يعيد إحياء التراث العقلاني الإسلامي، وإنما هو يحاول الاستمرار في الخط العقلاني الذي بدأه المعتزلة وأبو حيان التوحيدي وابن مسكويه وغيرهم، من خلال إثارة موضوعات جديدة تتوافق مع متطلبات العصر.

لكن مشروع "نقد العقل الإسلامي" لا يخلو هو ذاته من النقد، يتأكد هذا في وجود خلل في الجانب المنهجي الذي اعتمده أركون في نقد العقل الإسلامي، فهو في بعض الأحيان يتردد حتى في استخدام كلمة "العقل الإسلامي" بالمعنى الذي ألفناه في مؤلفاته ويفضل استخدام كلمة "فكر" عن كلمة "عقل"، لأن مفهوم الفكر في نظره أوسع وأشمل من العقل[1]، إن النقد الذي يمارسه أركون ينطبق هو ذاته على "مشروع نقد العقل الإسلامي"، لأن استخدام عنوان "الفكر الإسلامي" بدل "نقد العقل الإسلامي" يبين أن مشروع "نقد العقل الإسلامي" لم يحقق هدفه في نقد كل التاريخ الإسلامي.

1- محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد**، مصدر سابق، ص236.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)